

Editor
Drs. A. Khudori Soleh, M.Ag

PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER

M. Abid al-Jabiri

Abdullah Naim	M. Ilyas
Amina Wadud	Murtadla Muthahhari
Asghar A. Engineer	Najib Mahfuz
Bint al-Syathi	Naquib al-Attas
Fatima Mernissi	Nasih Ulwan
Hasan Hanafi	Nasr Hamid Abu Zaid
Hasan Langgulung	Riffat Hasan
Husein Nasr	Ziauddin Sardar
Kassim Ahmed	Syahrur

Kata Pengantar
Dr. Mulyadhi Kartanegara

Yogyakarta
2003

PEDOMAN TRANSLITERASI

a. Konsonan-Konsonan (*Consonants*).

Arab	Latin	Arab	Latin
ث	'	ط	th
ب	b	ظ	zh
ت	t	ّ	`
ث	ts	ج	gh
د	j	ف	f
ذ	<u>h</u>	ق	q
ر	kh	ك	k
ز	d	ل	l
س	dz	م	m
ش	r	ن	n
ص	z	و	w
ض	s	هـ	h
ظ	sy	ي	y
ع	sh	هـ	ah
غ	dl	ة, هـ	at, ah

b. Vokal Pendek (*Short Vowels*).

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
_____	a	_____	U	_____	I

c. Vokal Panjang (*Long Vowels*).

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
آ	â	ئ	Î	ؤ	û

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi

Daftar Isi

Pengantar Editor (Drs. A. Khudori Soleh, M.Ag).

Kata Pengantar (Dr. Mulyadhi Kartanegara).

BAGIAN I : BERKAITAN DENGAN TEKS SUCI

Hasan Hanafi: Hermeneutika Humanistik(A. Khudori Soleh)

- A. Riwayat Hidup..... 1
- B. Latar Belakang Pemikiran..... 3
- C. Metode Hermeneutika Hanafi..... 5
- D. Kunci Hermeneutika Humanistik..... 11
- E. Penutup..... 15

M. Syahrur: Teori Batas(M. In`am Esha)

- A. Biografi Syahrur..... 20
- B. Turats, Modernitas dan Realitas Masyarakat..... 23
- C. Dialektika Tradisi & Modernitas..... 25
- D. Analisa Linguistik..... 27
- E. Pemikiran Tentang Teori Batas..... 29
- F. Penutup..... 34

Nasr Hamid Abu Zaid: Analisa Teks.....(M. Hanif Anwari)

- A. Riwayat Hidup..... 36
- B. Pilar-Pilar Kritik Wacana..... 38
- C. Studi al-Qur`an..... 42
- D. Metode Kajian..... 47
- E. Penutup..... 52

Bintu al-Syathi: Tafsir Tematik.....(A. Khudori Soleh)

- A. Latar Belakang Pemikiran..... 54
- B. Basis & Operasionalisasi Metode..... 56
- C. Perbandingan Dengan Tokoh Lain..... 62
- D. Hasil Yang Diperoleh..... 64
- E. Penutup..... 65

Kassim Ahmed: Orisinalitas Hadis.....(M. Alfatih Suryadilaga)

- A. Sekitar pengertian Hadis..... 86
- B. Kedudukan & Fungsi Sunnah..... 88
- C. Riwayat Hidup Kassim Ahmed..... 92
- D. Pemikiran tentang Hadis..... 93
- E. Hadis dalam Perspektif Orientalis..... 96
- F. Kassim & Ingkar al-Sunnah..... 98
- G. Penutup..... 100

BAGIAN II: FILSAFAT & PEMIKIRAN

M. Abid Jabiri: Model Epistemologi Islam.....(A. Khudori Soleh).	
A. Sekilas Tentang Jabiri.....	102
B. Epistimologi Bayani.....	103
C. Epistemologi Irfani.....	111
D. Epistimologi Burhani.....	118
E. Penutup.....	122
SH. Nasr: Neo-Sufisme Alternatif Modernisme.....(Waryono Abd Ghafur).	
A. Riwayat Hidup.....	126
B. Karya-Karya Nasr.....	128
C. Akar, Prinsip & Sketsa Pemikiran Nasr.....	132
D. Barat & Modern.....	134
E. Neo-Sufisme Sebagai Alternatif.....	136
F. Sufisme & Diversitas Agama.....	142
G. Komentar.....	143
M. Muthahhari: Filsafat Sejarah.....(Misri A. Muhsin)	
A. Riwayat Hidup.....	147
B. Antara Sejarah & Filsafat Sejarah.....	151
C. Munculnya Filsafat Sejarah.....	153
D. Konsepsi Filsafat Sejarah Muthahhari.....	155
E. Mekanisme Gerak & Sifat Sejarah.....	157
F. Penutup.....	161
Abdullah A. Naim: Paradigma Baru Hukum Publik Islam...(Muhyar Fanani).	
A. Biografi Intelektual.....	163
B. Metodologi Pembaruan Hukum Islam.....	168
C. Reformasi Hukum Publik Islam.....	176
D. Penutup.....	187
Ziauddin Sardar: Islamisasi Peradaban.....(Musthafa Umar)	
A. Epistemologi Peradaban Islam.....	191
B. Bentuk Peradaban Islam.....	198
C. Peradaban Islam: Mitos atau Realitas?.....	205
D. Penutup.....	214
Asghar A. Engineer: Menuju Teologi Pembebasan.....(M. In`an Esha).	
A. Kondisi Sosial-Politik.....	216
B. Karir Intelektual.....	220
C. Kegelisahan Intelektual.....	222
D. Penindasan & Pembangunanisme.....	223
E. Islam Sebagai Idiologi Pembebasan.....	227
F. Dari Dekonstruksi ke Rekonstruksi.....	230
G. Penutup.....	235

M. Ilyas: Kalender Islam Internasional.....	(Susiknan Azhari)
A. Sekilas Tentang M. Ilyas.....	237
B. Kegelisahan Akademik Ilyas.....	238
C. Garis Batas Tanggal Qamariyah.....	240
D. Posisi Ilyas dalam Studi Islam Kontemporer.....	243
E. Catatan Akhir.....	249
Naquib al-Attas: Islamisasi Ilmu.....	(Aminullah Elhady)
A. Riwayat Hidup.....	251
B. Kritik Atas Skepsisisme Barat.....	254
C. Islamisasi Ilmu.....	256
D. Sekularisasi-Sekularisme.....	260
E. Sistem Pendidikan Islam.....	263
F. Penutup.....	267
Abdullah Ulwan: Pendidikan Nilai.....	(Musthafa Rahman)
A. Komitmen Terhadap Pendidikan Nilai.....	269
B. Nilai Agama Sebagai Dasar Aktivitas.....	270
C. Nilai Moral Sebagai Penentu Kesempurnaan Iman.....	272
D. Nilai Sosial Sebagai Realisasi Akhlaq Islami.....	274
E. Metode Pendidikan Nilai dalam Islam.....	277
F. Penilaian Terhadap Pemikiran Ulwan.....	280
G. Kesimpulan.....	281
Hasan Langgung: Kreativitas dalam Pendidikan Islam	(M. Taufiq).
A. Biografi Singkat.....	283
B. Sumber-Sumber Pemikiran.....	286
C. Tentang Kreativitas.....	290
D. Karakter Kreativitas.....	297
E. Refleksi.....	304
Amina Wadud: Menuju Keadilan Jender.....	(Abd Mustaqim)
A. Tentang Amina Wadud.....	308
B. Kritik Terhadap Metode dan Kategori Tafsir.....	309
C. Rekonstruksi Metode Tafsir.....	313
D. Aplikasi Metodologis.....	314
E. Catatan Akhir.....	323
Fatima Mernissi: Menggugat Ketidakadilan Jender.....	(Tamyiz Burhanudin)
A. Biografi Intelektual.....	327
B. Analisis Historis & Teks.....	329
C. Tentang Hadis Misoginis.....	334
D. Catatan Untuk Mernissi.....	342
Najib Mahfuz: Sastra Untuk Spiritualitas.....	(Barmawi Munthe)
A. Biografi Singkat.....	349
B. Pendahulu Mahfuz.....	352
C. Pikiran Sastra Najib Mahfuz.....	353

D. Kesimpulan.....	359
--------------------	-----

Akbar S Ahmed: Islam-Barat dalam Era Post-Mo.....	(<i>Erik Sabti Rahmawati</i>).
---	----------------------------------

A. Biografi Singkat.....	
B. Masa Nabi Sebagai Contoh Ideal.....	
C. Hubungan Islam dan Barat.....	
D. Kekuatan Media.....	
E. Penutup.....	

Daftar Pustaka

Data Penulis

TIPOLOGI PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER

A Khudori Soleh, M.Ag

(Pengantar Editor)

Mencermati perkembangan pemikiran Islam kontemporer, setidaknya ada lima tren besar yang dominan.¹ *Pertama*, fundamentalistik, kelompok pemikiran yang sepenuhnya percaya kepada doktrin Islam sebagai satu-satunya alternatif bagi kebangkitan umat dan manusia. Mereka ini dikenal sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Bagi mereka, Islam sendiri telah cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi sehingga tidak butuh segala metode maupun teori-teori dari Barat. Garapan utama mereka adalah menghidupkan Islam sebagai agama, budaya sekaligus peradaban, dengan menyerukan kembali kepada sumber asli (al-Qur`an dan al-sunnah) dan menyerukan untuk mempraktekkan ajaran Islam sebagaimana yang dipraktekkan Rasul dan *khulafa al-râsyidîn*. Sunnah-sunnah Rasul harus dihidupkan dalam kehidupan modern dan itulah inti dari kebangkitan Islam.

Para pemikir yang mempunyai kecenderungan tersebut, antara lain, Sayyid Quthub, Muhammad Quthub, al-Maududi, Said Hawa, Anwar Jundi dan Ziauddin Sardar, juga tokoh seperti Abu Bakar Ba`asyir, Ja`far Umar Thalib, Habib Habsyi, di tanah air.² Tokoh-tokoh Islam Gerakan (*Islam haraki*) masuk dalam kelompok ini, juga para pemikir keagamaan yang berafiliasi kepada massa muslim. Quthub bersaudara, misalnya, secara jelas menyatakan perang terhadap ideologi dan pandangan-pandangan asing. Seperti ditulis Luthfi Assyaukanie,³ hanya ada dua istilah yang dikenal dalam kamus intelektualnya, (1) *Islam* (jund Allah dan *ashhâb al-rasûl*), (2) *jahiliyah* (kuffar dan thaghut). Jahiliyah adalah “kondisi

¹ Bandingkan dengan Amin Abdullah dan Akbar S. Ahmed. Disini Amin membagi menjadi dua tren besar, yakni kaum salaf dan modern, sedang Akbar membagi dalam tiga tren besar, yakni tradisional, radikal dan modern. Lihat Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, (Yogya, Pustaka Pelajar, 1995), 31; Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme Bahaya dan harapan bagi Islam*, terj. Sirazi, (Bandung, Mizan, 1993), 167-176.

² Akbar menamai kelompok ini sebagai golongan radikal dan Ziauddin Sardar masuk didalamnya. Lihat, Akbar, *ibid*.

³ Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*,

psikologis yang menolak petunjuk Tuhan”.⁴ Pada masa lampau, jahiliyah diwakili kaum musyrik Makkah dan Yahudi Madinah, sedang pada masa modern termanifestasikan pada jahiliyah modern, yakni Barat dan para pemimpin thaghut negeri-negeri muslim yang mengadopsi system Barat.⁵ Dengan prinsip seperti itu, yang tampak pada mereka akhirnya sikap keras dan radikal. Mengikuti Meuleman, kecenderungan pertama ini nyaris tidak mengakomodasi wilayah dan muatan pengalaman manusia yang berkembang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, sehingga sulit dibedakan dari tradisi yang taqlidi-doqmatik.⁶

Kedua, tradisionalistik (*salaf*), kelompok pemikiran yang berusaha untuk berpegang teguh pada tradisi-tradisi yang telah mapan.⁷ Bagi kelompok ini, seluruh persoalan umat telah dibicarakan secara tuntas oleh para ulama pendahulu, sehingga tugas kita sekarang hanya menyatakan kembali apa yang pernah dikerjakan mereka, atau paling banter menganalogkan pada pendapat-pendapatnya. Namun demikian, berbeda dengan kaum fundamental yang sama sekali menolak modernitas dan membatasi tradisi hanya pada *khulafa' al-râsyidîn* yang empat, kelompok tradisional justru melebarkan tradisi sampai pada seluruh *salaf al-shâlih* dan tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang dihasilkan oleh modernitas, sains dan teknologi, bagi mereka, tidak lebih dari apa yang pernah dicapai umat Islam pada masa kejayaan dahulu. Sedemikian, sehingga mereka masih mau “mengadopsi” peradaban luar, tapi dengan syarat bahwa semua itu harus diislamkan lebih dahulu. Karena itu, garapan mereka – khususnya dikalangan sarjananya— adalah islamisasi segala aspek kehidupan. Mulai dari masalah etika sampai ilmu pengetahuan dan landasan epistemologinya yang akan diserap harus diislamkan, agar seluruh gerak dan tindakan umat Islam adalah islami.

⁴ M. Quthub, *Jahiliyah al-Qarn al-Isyrîn*, (Kairo, Maktabah Wahbah, 1964), 9

⁵ Ibid, 11.

⁶ Meuleman, “Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun”, dalam Kata Pengantar buku Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta, INIS, 1994), 6.

⁷ Istilah tradisionalisme sendiri pada awalnya digerakkan oleh para pemikir Katolik pada abad ke-18 yang menuntut pengendalian kembali oleh gereja. Sebab, menurut mereka, masyarakat atau seseorang tidak bisa mengenal kebenaran yang hakiki kecuali atas bimbingan wahyu, dalam hal ini adalah gereja. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta, Gramedia, 1996), 1116.

Kecenderungan tersebut dapat dijumpai pada pemikiran Husein Nasr, Muthahhari, Naquib al-Attas dan Ismael Faruqi. Husein Nasr, misalnya, selalu menekankan pentingnya menegok kembali warisan khazanah keilmuan Islam klasik seperti yang telah dibangun oleh al-Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi dan lainnya.⁸ Dalam menghadapi krisis spiritual masyarakat modern, Nasr menyodorkan tradisi sufisme yang dinilainya akan mampu menyampaikan mereka pada penemuan kembali jadi diri kemanusiannya.⁹ Sikap “menghargai” warisan tradisi sendiri ditambah keharusan “adaptasi” dari tradisi luar yang masuk juga tampak pada pemikiran Attas dan Faruqi yang dikenal proyek islamisasi ilmunya. Bagi kedua, ilmu dan peradaban Barat harus diislamkan lebih dahulu sebelum digunakan masyarakat muslim, karena dasar dan sumber pemikiran Barat tidak sesuai dengan Islam (tidak Islami).¹⁰

Di tanah air, kecenderungan tradisionalistik tersebut terlihat jelas dalam masyarakat pesantren. *Turâts* (tradisi dengan segala aspeknya), dikalangan pesantren, tidak hanya dinilai sebagai sesuatu yang harus diikuti dan ditampilkan kembali dalam kehidupan modern tetapi telah dianggap sebagai sesuatu yang sempurna, *fixed* dan tidak bisa dikritik (sacral) seperti al-Qur`an, atau menurut istilah Arkoun telah terjadi proses *taqdîs al-afkâr al-dîniyah* (pesakralan pemikiran-pemikiran keagamaan).¹¹ Pemikiran tokoh-tokoh seperti al-Syafi`i dan al-Ghazali, yang hidup abad pertengahan, dianggap telah menyelesaikan berbagai persoalan umat Islam sampai akhir zaman. Sedemikian, sehingga pada gilirannya, orang yang mendalami dan menguasai tradisi ikut mendapat *berkah* dianggap sebagai tokoh yang patut –untuk tidak mengatakan harus-- dijadikan panutan dan

⁸ Untuk masalah ini, lihat tulisan-tulisan Nasr, antara lain, *Tsalatsa Hukumâ' Muslim*, (Beirut, Dar al-Nahar, 1971); *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono, (Yogya, Pustaka Pelajar, 1996); “Sains Islam Sains Barat Warisan bersama Nasib Berbeda” dalam jurnal *Al-Hikmah*, (Bandung, edisi, 14/ vol. VI/ 1995).

⁹ Husein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung, Pustaka, 1983), 78 dan 106; idem, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abd Hadi, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), 12-13. Akbar menyebut kelompok sebagai golongan radikal dan Sardar masuk didalamnya. Lihat Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme*, 169.

¹⁰ Lihat tulisan Aminullah Elhadi tentang Naquib Attas dalam bagian buku ini. Referensi lain, lihat, A Khudori Soleh, *Tema Pokok Filsafat Islam*, (Yogya, Pustaka Pelajar, 2003), bagian etika.

¹¹ Arkoun, *Al-Islâm al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, ter Prancis ke Arab oleh Hasyim Shaleh, (Beirut, Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990), 171.

dianggap mampu untuk menyelesaikan segala persoalan duniawi maupun ukhrawi.

Dengan kondisi dan perilaku seperti itu, seperti ditulis Hasan Hanafi,¹² kecenderungan tradisionalisme pada saatnya melahirkan konsekuensi-konsekuensi tertentu. (1) Eksklusifisme. Karena adanya pentokohan, bahkan pensakralan individu, sikap tradisionalistik menggiring terbentuknya sikap-sikap eksklusif yang hanya menghargai dan mengakui kebenaran kelompoknya sendiri dan menolak keberadaan fihak lain. (2) Subjektifisme. Sebagai akibat lanjut dari eksklusifisme, orang-orang kelompok ini menjadi kehilangan sikap objektivitas dalam menilai sebuah persoalan. Benar dan salah tidak lagi didasarkan atas persoalannya melainkan lebih pada asalnya, dari dan oleh kelompok mana atau tokoh siapa. (3) Determinisme. Sebagai akibat lebih lanjut dari dua konsekuensi diatas, dimana masyarakat telah ter subordinasi dan terkurung dalam satu warna, mereka menjadi terbiasa menerima “sabda” sang panutan dan menganggapnya sebagai sebuah keniscayaan tanpa ada keinginan untuk merubah apalagi menolak.

Ketiga, reformistik, yaitu kelompok pemikiran yang berusaha merekonstruksi ulang warisan-warisan budaya Islam dengan cara memberi tafsiran-tafsiran baru. Menurut kelompok ini, umat Islam sesungguhnya telah mempunyai budaya dan tradisi (*turâts*) yang bagus dan mapan. Namun, tradisi-tradisi tersebut harus dibangun kembali secara baru (*i`âdah buniyat min al-jadid*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional agar bisa tetap survive dan diterima dalam kehidupan modern. Karena itu, kelompok ini berbeda dengan kalangan tradisional yang tetap menjaga dan melanggengkan tradisi masa lalu seperti apa adanya.

Kecenderungan pemikiran ini, antara lain, dapat dijumpai pada pemikir-pemikir reformis seperti Hasan Hanafi, Asghar Engineer, Bint al-Syathi, Amina Wadud, M. Imarah, M. Khalafallah dan Hasan Nawab. Bagi Hasan Hanafi, rekonstruksi adalah pembangunan kembali warisan-warisan Islam berdasarkan spirit modernitas dan kebutuhan muslim kontemporer. Teologi (*ilm al-kalâm*) yang oleh Hanafi dianggap sebagai ilmu yang paling fundamental dalam Islam

¹² Hasan Hanafi, *Al-Turâts wa al-Tajdîd Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadîm*, (Beirut, Al-Mu`assasah al-Jami`iyah li dl-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1992), 27-29.

harus dibangun kembali sesuai dengan perspektif dan standar modernitas. Untuk itu, ia menawarkan ide teologi baru, yakni bahwa teologi bukan sekedar ideologi doktrinal sebagaimana yang difahami Asy`ari, Baqilani maupun al-Ghazali tetapi lebih merupakan ideologi revolusi ideologis yang dapat memotivasi kaum muslim modern untuk beraksi melawan despotisme dan penguasa otoriter.¹³ Disini Hanafi mengubah teologi Asy`ariyah yang theosentris menjadi antroposentris. Antara lain, misalnya, term *wahdaniyah* (keesaan) tidak dirujuk pada keesaan Tuhan, pencucian Tuhan dari paham syirik yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme tetapi lebih mengarah pada eksperimentasi kemanusiaan. *Wahdaniyah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan: kesatuan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan dan kesatuan kemanusiaan.¹⁴

Keempat, post-tradisionalistik, yaitu kelompok pemikiran yang berusaha mendekonstruksi warisan-warisan budaya Islam berdasarkan standar-standar modernitas. Kelompok ini, pada satu segi, tidak berbeda dengan kelompok kedua, reformistik, yaitu bahwa keduanya sama-sama mengakui bahwa warisan tradisi Islam sendiri tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi dan difahami sesuai standar modernitas. Namun, bagi post-tradisionalistik, relevansi tradisi Islam tersebut tidak cukup dengan interpretasi baru lewat pendekatan rekonstruktif melainkan harus lebih dari itu, yakni dekonstruktif. Inilah perbedaan utama diantara keduanya. Bagi kaum post-tra, seluruh bangunan pemikiran Islam klasik (*turâts*) harus dirombak dan dibongkar, setelah sebelumnya diadakan kajian dan analisa terhadapnya. Tujuannya, agar segala yang dianggap absolut berubah menjadi relatif dan yang ahistoris menjadi histories.¹⁵

Para pemikir post-tradisionalistik tersebut, seperti dituturkan Assyaukanie,¹⁶ umumnya adalah terdiri atas pemikir muslim yang banyak dipengaruhi gerakan

¹³ Lebih jelas tentang ini, lihat tulisan Hasan Hanafi, *Min al-Aqîdah Ilâ al-Tsaurah*, (Kairo, Maktabah Matbuli, 1991), khususnya jilid pertama.

¹⁴ Ibid, 309-311. Lihat juga, A Khudori Soleh, *Tema Pokok Filsafat Islam*, tentang rekonstruksi teologi Hasan Hanafi.

¹⁵ M. Abid al-Jabiri, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah Dirâsah wa Munâqasah*, (Beirut, Markaz al-Tsaqafah al-Arabi, 1991), 48.

¹⁶ Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*,

post-strukturalis Prancis dan beberapa tokoh post-modernism lainnya, seperti De Saussure (linguistik), Levi-Strauss (antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semiologi), Foucault (epistemologi), Derrida (grammatologi) dan Gadamer (hermeneutika). Kecenderungan dekonstruktif ini tampak jelas pada pemikiran tokoh-tokoh seperti Arkoun, Jabiri, Syahrur, Abd Allah A. Naim, Nasr Hamid Abu Zaid, Fatima Menissi dan Najib Mahfuz. Tokoh lain adalah M. Bennis, Abd Kabir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Asmeh dan Hasyim Shaleh. Di tanah air, kecenderungan-kecenderungan tersebut tampak di kalangan pemikir muda NU, seperti Ulil Abshar, Masdar F. Mas'udi dan sebagian aktivis PMII.

Arkoun, misalnya, berusaha membongkar otoritas teks. Menurut Arkoun, teks suci dan apa yang disebut *turâts*, tidak lepas dari sejarah, tetapi sebaliknya, justru sepenuhnya terbentuk dan terbakukan dalam sejarah. Karena itu, ia harus dibaca lewat kerangka sejarah, dimana bagi Arkoun, historisisme berarti masa lalu harus dilihat berdasarkan strata historikalnya dan harus dibatasi menurut runtutan kronologis dan fakta-fakta nyata. Dengan metode ini, relevansi antara teks dengan konteks menjadi terhapuskan, sehingga yang dibutuhkan adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks.¹⁷ Dekonstruksi warisan tradisi seperti diatas juga dilakukan oleh Jabiri. Dengan memakai metode historisisme, Jabiri membongkar epistemology Arab-Islam yang telah mapan.¹⁸

Kelima, modernistik, yaitu kelompok pemikiran yang hanya mengakui sifat rasional-ilmiah dan menolak cara pandang agama serta kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis. Menurut kelompok ini, agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan dengan tuntutan zaman, sehingga ia harus dibuang dan ditinggalkan. Karakter utama gerakannya adalah keharusan berpikir kritis dalam soal-soal kemasyarakatan dan keagamaan, penolakan terhadap sikap *jumûd* (kebekuan berfikir) dan *taqlîd*.¹⁹ Yang masuk dalam kelompok ini umumnya

¹⁷ M. Arkoun, *Tarîkhiyah al-Fikr al-Arâbi al-Islâmi*, terj. dari Prancis ke Arab oleh Hasyim Shaleh, (Beirut, Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990), 14.

¹⁸ Uraian tentang ini, lihat al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arâbi*, (Beirut, Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

¹⁹ Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, (Jakarta, Rajawali Press, 1988), 258; Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago, Chicago University Press, 1962), 215-217. Di Barat, tidak jauh berbeda dalam Islam, kelompok modernis digambarkan sebagai gerakan pemikiran yang

adalah para tokoh muslim yang banyak mengkaji dan dipengaruhi pemikiran Maxisme (aspek intelektualitasnya dan bukan idiologinya), seperti Kassim Ahmad, Thayyib Tayzini, Abd Allah Arwi, Fuad Zakaria, Zaki Nadjib Mahmud, dan Qunstantine Zurayq. Di tanah air, kalangan Muhammadiyah sering mengklaim diri sebagai golongan modernis.

Abd Allah Arwi, misalnya, adalah tokoh asal Maroko yang sangat mempercayai akurasi metode historisisme. Dalam bukunya, *al-Arâb wa al-Fikr al-Târîkhî*, Arwi menyatakan bahwa *turâts* adalah suatu bentuk tradisi yang harus dilampaui. Masyarakat Islam tidak akan maju selama cara berpikir dan orientasi mereka masih ke masa lalu.²⁰ Karena itu, ia menolak pendekatan yang dilakukan kaum tradisionalis (*salaf*) dan juga sekuler. Menurutnya, kaum salaf telah bersalah dengan menempatkan tradisi pada posisi yang sakral dan *shâlih likulli zamân wa makân*, padahal kenyataannya, masa kini jelas berbeda dengan masa lalu. Sementara itu, kaum sekuler bersalah telah berlaku eklektis dengan memilih-milih unsur-unsur tertentu dari Barat. Fihak pertama ingin menjadikan masa lalu sebagai model kemajuan sedang fihak kedua ingin menjadikan orang lain (Barat) sebagai model kemajuan dirinya. Keduanya sama-sama *a-historis*, tidak kreatif dan tidak akan berhasil membangun peradaban Islam. Untuk mengatasi kekurangan tersebut, Arwi menawarkan gagasan untuk berpikir kritis dan historis (historisisme) dan itu ada dalam Maxisme dengan teori dialektika historisnya. Karena itu, mempelajari Maxisme demi tercapainya taraf tersebut harus menjadi prioritas, apalagi Maxisme juga berkaitan dengan masalah ekonomi, social dan

mengabdikan diri pada kekuatan rasio, sains dan kapitalisme. Menurut Bambang, pada saatnya, gerakan ini menimbulkan dampak-dampak yang sangat tidak menguntungkan. (1) Lahirnya pandangan dualisme yang membagi realitas menjadi subjek-objek, spiritual-material, manusia-dunia dan seterusnya. (2) Akibat paradigma yang serba objektif dan positivistik, kebenaran suatu keilmuan diukur berdasarkan pada positif-empiris, sehingga nilai-nilai moral religius menjadi kehilangan wibawa dan akhirnya menggiring manusia untuk mudah melakukan tindak kekerasan, mengalami depresi dan keterasingan akibat dari apa yang disebut “kekeringan ruhani”. (3) Akibat lebih lanjut, karena tidak adanya pegangan religius, manusia menjadi berpegang pada materi, materialisme. Kehidupan tidak lain adalah penguasaan atas hal-hal material, *survival of the fittest*. Konsekuensinya, muncullah *tribalisme*, mentalitas yang mengunggulkan suku atau kelompoknya sendiri. Lihat, Bambang Sugiarto, *Postmodenisme Tantangan bagi Filsafat*, (Yogya, Kanisius, 1997), 29-30.

²⁰ Abd Allah Arwi, *Al-Arâb wa al-Fikr al-Târîkhî*, (Beirut, Markaz Tsaqafi al-Arabi, 1973), 77-79.

politik. Itu semua, menurut Arwi, sangat cocok dan sejalan dengan kebutuhan masyarakat muslim kontemporer.²¹

Gagasan berfikir kritis historis seperti diatas juga bisa dilihat pada Kassim. Ia menganjurkan untuk menganalisa tradisi-tradisi Islam (termasuk sunnah Rasul saw) lewat kajian histories.²² Tradisi-tradisi termasuk sunnah Rasul yang tidak bisa dibuktikan otensitasnya lewat analisa historis berarti dusta dan harus ditolak, dan Kassim sendiri menolak keberadaan hadis Nabi (tapi bukan kenabiannya). Baginya, apa yang ditulis Bukhari, Muslim dan para rawi hadis hanyalah sangkaan mereka belaka bahwa itu berasal dari Nabi, karena tidak ada bukti akurat tentang semua itu.²³

Lima model atau kecenderungan itulah yang tampaknya meramalkan percaturan pemikiran Islam saat ini. Gagasan-gagasan tokoh yang dikaji didalam buku ini tidak lepas dari lima model tersebut. Penulis tidak akan memberi penilaian atas masing-masing tipe. Namun, model pemikiran dekonstruksif agaknya lebih cocok untuk kajian-kajian keislaman kontemporer, dengan syarat bahwa dekonstruktif tidak terhenti pada sekedar pembongkaran tetapi perlu dilanjutkan pada pemberian alternatif. Ini penting, sebab selama ini, ciri khas dekonstruktif adalah membongkar tanpa penyelesaian. Jika itu yang terjadi, kelompok dekonstruktif tidak akan mampu memberi kontribusi yang berarti kepada umat, tetapi justru akan “berhadapan langsung” dengan mereka.

Buku ini pada asalnya merupakan upaya untuk menjalin ikatan tali asih diantara teman-teman, khususnya di program Doktor (S-3) PPs IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, angkatan 1999. Sebagai seorang intelektual, adalah sesuatu yang sangat tidak lucu jika ikatan-ikatan tersebut, misalnya, dirupakan album foto atau sejenisnya. Maka, dibuatlah artikel-artikel sebagaimana dalam buku ini dan kebetulan kami ditugasi sebagai editor.

²¹ Ibid, 147-153.

²² Mahyuddin Yahya, *Penjelasan Mengenai Hadis dan Kod 19*, (Malaysia, Persatuan Bekas Mahasiswa Timur Tengah, 1986), 33-35.

²³ Kassim Ahmad, *Hadis Suatu Penilaian Semula*, (Malaysia, Media Intelek BHD, 1986), 85-88.

Tokoh-tokoh yang diangkat sengaja diambil dari pemikir-pemikir luar yang berpengaruh dan diusahakan yang masih hidup sehingga keberadaan mereka dapat benar-benar dirasakan dan merasakan persoalan-persoalan keilmuan Islam dewasa ini. Meski demikian, ternyata masih banyak juga tokoh terkenal yang terlewatkan, seperti Arkoun, Abd Karim Soroush, Mahmud Ayub, atau Yusuf Qardlawi. Ini bukan kesengajaan tetapi melulu karena persoalan teknis, yakni “yang berwenang” ternyata tidak dapat menyelesaikan “tugasnya” sampai saat deadline. Kami berharap tokoh-tokoh tersebut bisa digarap teman-teman yang lain.

Buku ini, sebelumnya, telah diterbitkan oleh penerbit Jendela, Yogyakarta, tahun 2003, dan disusun berdasarkan urutan abjad nama sang tokoh. Karena banyaknya saran dan permintaan dari teman-teman dan kolega, buku ini akhirnya diterbitkan kembali dengan tambahan dan refisi (Farid Esack dan Jabiri), dan disusun berdasarkan tema kajian seperti rancangan awal, oleh penerbit Nuansa Cendikia, Bandung. Karena itu, disampaikan banyak terima kasih kepada teman-teman di penerbit yang telah mendukung terlaksananya niat baik kami, baik di Yogyakarta maupun Bandung. Tanpa dukungannya, tulisan-tulisan ini tidak akan sampai kepada pembaca.

Terakhir, kami sampaikan terima kasih kepada teman-teman yang telah ikut ambil bagian dalam “proyek” ini, dan khususnya Bpk. Prof. Dr. H. Mulyadhi Kartanegara yang telah bersedia memberi masukan, kritik serta “Kata Pengantar” yang sangat berharga atas buku ini. Tidak kalah penting disampaikan terima kasih kepada istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, MA, atas segala dukungan dan pengertiannya. Tanpa itu semua, proses editing yang dibebankan kepada editor kiranya tidak akan terlaksana dengan baik dan lancar. Untuk semua fihak disampaikan *jazâkum Allah khairan katsîra*.

Joyosuko, 28 Maret 2008.
a khudori soleh

PENGANTAR

Dr. Mulyadhi Kartanegara

Tidak seperti yang sering dibayangkan, pemikiran Islam sebenarnya tidak berhenti setelah al-Gazali (w. 1111) mengkritik filsafat. Filsafat Islam terus berkembang jauh setelah masa Gazali, terutama di dunia Syi'ah. Maka, kita kemudian tahu bahwa dari abad ke abad pemikiran filosofis Islam terus berkembang, bahkan hingga saat ini. Oleh karena itu, hampir di setiap abad, dunia Islam sebenarnya memiliki pemikir atau filsuf besar Muslim. Satu abad setelah al-Gazali, kita mengenal seorang filsuf Muslim Syi'ah yang terkenal, Syihab ad-Din Suhrawardi al-Maqtul (w. 1191), yang dikenal sebagai Syekh al-Isyraq, karena ialah pendiri mazhab filsafat Isyraqi (iluminasi). Filsuf yang dikenal dengan karya utamanya *Hikmah al-Isyrâq* ini, justru baru memulai sebuah tradisi filosofis baru, dengan mendapat pengikut yang cukup signifikan, ketika para ahli filsafat Islam di Barat menyatakan berakhirnya filsafat Islam dengan wafatnya Ibn Rusyd (w. 1196). Abad berikutnya, kita juga mengenal seorang filsuf Muslim Syi'ah lainnya, yaitu Nashir ad-Din Thusi (w. 1274), seorang astronom Muslim yang terkenal sebagai pendiri observatorium di Maraghah, atas dukungan penguasa Mongol. Melalui beberapa komentarnya terhadap karya Ibnu Sina, khususnya *al-Isyârât wa at-Tanbihât*, Thusi mencoba menghidupkan kembali filsafat peripatetik Avicenian, setelah mendapat gempuran hebat dari al-Ghazali dan Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 1207). Ia juga adalah pengarang buku etika yang terkenal, *The Nasirean Ethics*.

Pemikir lain yang lebih muda daripada Nashir ad-Din Thusi adalah Quthb ad-Din Syirazi (w. 1311), yang mengadakan pengkajian filsafat yang sangat intensif dalam bukunya, *Durrat ad-Dubaj* setebal 25.000 halaman. Di samping dikenal sebagai seorang filsuf dengan kecenderungan iluminasionis (melalui komentarnya terhadap *Hikmah al-Isyrâq*), ia juga adalah seorang astronom agung yang cukup terkenal dengan karyanya *Nihâyah al-Idrâk*.

Pada abad ke-14 sampai abad ke-16 dan awal tujuh belas Masehi, dunia Islam menyaksikan pelbagai pemikir handal filsafat Islam, seperti al-'Amuli (w. 1385), Ibn Turkah (w. 1432), dan Jalal ad-Din ad-Dawwani (w. 1503) yang dipandang sebagai perintis awal dari sebuah mazhab filosofis, "The School of Isfahan", yang didirikan oleh Muhammad Baqr Astarabadi, yang lebih dikenal dengan nama Mir Damad (w. 1631). Dia adalah guru dari Sadr ad-Din asy-Syirazi atau Mulla Shadra (w. 1642), dan dikenal juga sebagai "al-Muallim Tsalits" (Guru Ketiga), setelah Aristoteles (w. 322 S.M) dan al-Farabi (w. 950). Tentu saja filsuf terbesar pasca-Ibn Rusyd adalah Mulla Shadra, yang telah berhasil mensintesis tiga aliran besar pemikiran Islam, peripatetic, ilmuminasionis dan mistik (khususnya Ibn 'Arabi dan Jalal ad-Din Rumi). Mulla Shadra bahkan dikatakan telah mendirikan mazhab tersendiri sebagai konsekuensi sintesisnya itu yang biasanya disebut teosofi transenden (*al-hikmah al-muta'aliyyah*), sebuah mazhab pemikiran yang terus dikembangkan oleh para pengikutnya, terutama Lahiji dan Kasyani pada masa berikutnya.

Demikian juga pada abad ke-18 dan ke-19 masih saja bermunculan tokoh-tokoh besar filsafat di bumi Iran, seperti Ahmad al-Ahsha'ri (w. 1820) dan Mulla Hadi Sabzawari (1873). Nah, melalui murid Sabzawari, yang bernama Mizra Ali Akbar Yazdi inilah tradisi intelektual Islam diantar ke abad ke-20, karena Ali Akbar Yazdi, tak lain dari salah seorang guru Imam Ayatullah Khomaini. Sedangkan Khomaini, pada gilirannya, adalah guru dari beberapa pemikir Iran kontemporer seperti Murtadha Muthahhari (w. 1979), dan Mehdi Ha'iri Yazdi. Selain tokoh-tokoh yang baru saya sebutkan tadi, kita juga mengenal beberapa filsuf besar Muslim Syi'ah kontemporer, seperti Tabataba'i, Jalal ad-Din Asyiyani, Baqir Shadr, dan lain-lain.

Akan tetapi dalam kasus ini kita sebenarnya baru mengenal tokoh-tokoh tersebut secara global saja. Sekalipun kita punya akses yang cukup baik terhadap karya-karya dari para pemikir besar, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Mulla Shadra, dan lain-lain, tetapi tidak terhadap para filsuf "minor" lain, misalnya para filosof pasca-Ibn Rusyd, karena yang kita ketahui tentang mereka barulah daftar

nama dan daftar karya mereka saja. Karya-karya itu sendiri sulit kita akses, bisa karena mereka masih berupa manuskrip, atau, ketika telah diterbitkan, tidak diedarkan secara internasional, sehingga tetap saja kita tertutup terhadap khazanah yang kaya tersebut. Oleh karena itu, pengetahuan kita tentang pemikiran para filsuf pasca-Ibn Rusyd ini sangatlah superfisial. Kita masih membutuhkan buku-buku pengantar yang bermutu tentang para pemikir Muslim pasca-Ibn Rusyd, seperti yang, misalnya, ditulis oleh Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*. Karya ini membahas secara cukup ekstensif pada filsuf pasca-Ibn Rusyd tersebut.

Demikianlah keadaannya, semakin modern periode yang kita bahas, kita semakin menemukan kesulitan mengakses pemikiran-pemikiran mereka. Untuk mengetahui para pemikir Muslim pasca-Ibn Rusyd saja, sudah cukup sulit, apalagi ide-ide dari para pemikir Muslim kontemporer. Bahkan buku Corbin itu saja hanya secara minim, kalau tidak dikatakan tidak sama sekali, menyinggung ajaran-ajaran para pemikir Muslim kontemporer. Lebih-lebih kalau diingat bahwa Corbin hanya memfokuskan perhatiannya pada para pemikir atau filsuf Iran atau Syi'ah saja.

Itulah sebabnya, ketika saya diminta untuk mengajar Pemikiran Islam Kontemporer oleh Fakultas Sastra, Universitas Indonesia (UI), saya sempat dibuat bingung, karena sumber tentang itu belum terdokumentasi dengan baik dalam sebuah karya yang sistematis. Dalam buku monumentalnya, *History of Islamic Philosophy*, Majid Fakhry hanya menyinggung beberapa tokoh Arab sebagai pemikir atau filsuf Muslim kontemporer Arab, dan yang paling menonjol di antaranya adalah 'Abd ar-Rahman Badawi, yang dijuluki sebagai filsuf eksistensial Muslim kontemporer, di samping beberapa pemikir Kristen Lebanon. Dalam bukunya yang lebih kecil, yang ditulis lebih dari 15 tahun kemudian, *A Short History of Islamic Philosophy*, ia memasukkan Naquib Alatas, sebagai filsuf Muslim kontemporer lainnya. Akan tetapi tetap saja karya utuh, yang diabadikan untuk membahas pemikiran kontemporer Islam, masih boleh dikatakan belum ada.

Ketiadaan karya seperti itu tentu saja tidak mengindikasikan bahwa dunia Islam tidak memiliki pemikir-pemikir kontemporer. Karena kita misalnya telah mengenal secara sepintas nama-nama para pemikir Muslim kontemporer. Tetapi kita baru mengenal pemikiran mereka lewat sebagian kecil karya-karya yang mereka tulis. Kendala untuk memahami pemikir kontemporer Muslim kontemporer ini sebagian bersifat linguistik. Untuk para pemikir kontemporer Iran, misalnya, kendala itu terjadi karena pada umumnya mereka menulis dalam bahasa Persia, sebuah bahasa yang masih sangat asing bagi sebagian besar kita. Tidak terlalu banyak pemikir Iran kontemporer yang menulis dalam bahasa Inggris atau Arab, kecuali tokoh-tokoh yang memang dibesarkan di Barat seperti Sayyed Hossein Nasr, dan Hamid Dabashi. Tetapi tokoh seperti Tabataba'i, Ali Shari'ati dan Mehdi Ha'iri Yazdi, menulis banyak sekali karyanya dalam bahasa Persia, walaupun mereka kadang-kadang, seperti dalam kasus Mehdi Ha'iri Yazdi, menulis karya tertentu dalam bahasa Inggris. Demikian juga para pemikir Arab pada umumnya kurang begitu dikenal, juga karena alasan bahasa. Pemikir seperti Arkoun, misalnya, menulis dalam bahasa Arab atau bahasa Perancis. Karena itu, kebanyakan kita masih harus menunggu sampai karya-karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris atau Indonesia untuk bisa memahami dengan baik pikiran-pikiran mereka. Nah, karena terjemahan karya-karya mereka ke dalam bahasa Inggris dan Indonesia masih sangat terbatas, maka pada dasarnya pemikiran Islam kontemporer ini bagi kita merupakan wilayah yang masih sangat gelap dan kabur.

Tidak adanya akses ke dalam pemikiran Islam kontemporer, yang kebanyakan disebabkan karena faktor linguistik ini sangat disayangkan karena pada saat ini kita sangat membutuhkan pemikiran-pemikiran segar yang sangat mungkin dapat ditimba dari para pemikir Muslim kontemporer ini. Sangat mungkin mereka telah menuliskan ide-ide, yang kita cari-cari dan kita butuhkan dengan baik ke dalam karya-karya mereka, tetapi masih tersembunyi bagi kebanyakan kita karena alasan bahasa. Dapat dimengerti kalau keperluan kita kepada pemikiran mereka sangat besar, karena sebagai pemikir masa kini, tentu

pemikiran mereka akan diarahkan pada bagaimana menjawab isu-isu dan tantangan-tantangan kontemporer yang muncul dari dunia modern, yang mungkin saja belum menjadi perhatian para pemikir Muslim terdahulu, karena pada saat mereka hidup, isu-isu tersebut belum muncul sebagai problem atau tantangan. Selain itu keperluan kita kepada pemikiran Islam kontemporer ini tentu saja terdorong oleh kenyataan betapa pada era globalisasi ini, banyak sekali masalah-masalah yang ditimbulkan dunia modern ke atas pundak kita, tetapi belum mendapatkan jawaban-jawaban yang memuaskan dari kaum intelektual kita di negeri tercinta itu.

Dalam konteks kelangkaan sumber informasi seperti inilah maka kita patut bersyukur dan gembira atas niat penerbit untuk menerbitkan sebuah karya yang justru berkenaan dengan "Pemikiran Islam Kontemporer" yang lama kita rindukan. Karya antologis yang ditulis oleh beberapa pemikir muda dan diedit oleh sdr. Drs. A. Khudori Soleh, M.Ag., menurut saya telah memenuhi sebagian dari kehausan kita akan pemikiran Islam kontemporer yang cukup langka ini. Dengan mengakses langsung pada data-data primer, karya ini mendiskusikan beberapa tema pemikiran kontekstual dari 19 pemikir Muslim kontemporer, yang berasal bukan saja dari dunia Arab dan Iran, tetapi juga beberapa pemikir Muslim Afrika, Asia Tenggara, dan bahkan Amerika. Karya ini secara apik dibagi ke dalam dua bagian besar. Bagian pertama berkenaan dengan kajian teks suci, yang meliputi antara lain teori "Hermeneutika Humanistik" dari pemikir Mesir, Hasan Hanafi, "Teori Batas" Muhammad Syahrur dari Siri, "Analisis Teks" dari Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir, "Tafsir Tematik" Bintu asy-Syathi' ('Aisyah binti 'Abd al-Rahman) juga dari Mesir, dan terakhir dari bagian ini membahas tentang "Tafsir Feminis" oleh seorang ahli tafsir dari Pakistan.

Bagian kedua dari karya ini membahas topik-topik yang lebih berkaitan dengan filsafat atau pemikiran. Di sini ditampilkan beberapa tema yang cukup relevan dan aktual, seperti "Model Epistemologi Islam," oleh M. Abid Jabiri, seorang dosen filsafat dan pemikiran Islam dari Maroko, "Neo-Sufisme sebagai Alternatif bagi Modernisme", oleh Sayyed Hossein Nasr, pemikir Iran

kontemporer yang sudah sangat dikenal; "Filsafat Sejarah" oleh Murtadha Muthahhari, salah seorang filosof Iran kontemporer dan salah seorang dari arsitek revolusi Islam Iran, dan "Paradigma Hukum Publik Islam", oleh seorang ahli hukum Sudan, Abdullah A. Na'im. Selain itu, ada tema-tema yang juga tidak kalah menariknya, antara lain: "Islamisasi Peradaban", oleh Zaiauddin Sardar, "Menuju Teologi Pembebasan", oleh seorang pemikir Islam India, Asghar Ali Engineer; "Kalender Islam Internasional", yang dibahas panjang lebar oleh seorang fisikawan Malaysia, M. Ilyas; "Islamisasi Ilmu" oleh pemikir kontemporer Malaysia asal Indonesia, Naquib al-Attas, dan "Menuju Keadilan Jender" oleh pemikir wanita Muslim kelahiran Amerika. Dan tentunya masih banyak tema-tema menarik lainnya pada bagian ini yang dapat anda nikmati dalam karya ini.

Tentu saja segera kita menyadari kekurangan-kekurangan yang fundamental yang akan diderita oleh karya seperti ini. Dengan jumlah halaman yang terbatas, tetapi dengan jumlah tokoh yang cukup banyak (19), karya ini tentu tidak bisa menawarkan pemikiran para tokohnya secara mendalam dan komprehensif. Apa yang bisa dilakukan oleh karya seperti ini adalah menyeleksi topik-topik tertentu yang cukup menarik dari para pemikirnya, dengan konsekuensi membatasi keluasan pemikiran mereka yang sesungguhnya. Meskipun begitu, sebagai karya pengantar terhadap pemikiran Islam kontemporer, karya ini lebih dari cukup dan representatif. Dengan segala kekurangannya, yang biasa terjadi ketika sebuah karya digarap oleh beberapa penulis yang berbeda latar-belakang dan kemampuannya, karya ini tetap merupakan karya yang amat penting bagi siapa saja yang ingin mengetahui pemikiran Islam kontemporer. Selain itu, menurut saya, karya ini cukup imbang karena menampilkan beberapa pemikir Islam dari pelbagai penjuru dunia Islam, tidak hanya dari dunia Arab dan Iran, sebagaimana biasanya, tetapi juga dari Maroko, Pakistan-India, Malaysia bahkan juga Amerika. Sekali lagi kita patut bersyukur atas terbitnya buku ini. Dengan alasan tersebut maka menurut saya karya ini patut sekali untuk dimiliki oleh siapa saja yang berminat pada pemikiran Islam kontemporer yang masih terhitung amat langka ini. Selamat membaca dan menikmati.[]